

# Zwischen Verheißung und Ekstase

## Hoffnung als Thema einer engagierten Theologie

**Journal Article****Author(s):**

von Sass, Hartmut

**Publication date:**

2015

**Permanent link:**

<https://doi.org/10.3929/ethz-b-000111491>

**Rights / license:**

[In Copyright - Non-Commercial Use Permitted](#)

**Originally published in:**

Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 57(3), <https://doi.org/10.1515/nzsth-2015-0016>

Hartmut von Sass\*

## Zwischen Verheißung und Ekstase

Hoffnung als Thema einer engagierten Theologie

DOI 10.1515/nzsth-2015-0016

**Zusammenfassung:** Der vorliegende Aufsatz ist der Versuch, den Grundriss einer gesellschaftlich engagierten Theologie vorzulegen – mit Hilfe eines erneut profilierten Begriffs der Hoffnung. Dabei geht es nicht primär um den konkreten Zuschnitt jenes Engagements, sondern um seine motivationalen Gründe. Um diese zu klären, werden zwei Begriffe der Hoffnung unterschieden: Hoffnung, die auf etwas Zukünftiges gerichtet ist (*material*), und der Akt des Hoffens als Weise, in der Welt zu sein (*modal*). Es wird dafür argumentiert, dass sich der erste Begriff der Hoffnung erst aus dem zweiten ergibt. Der Akt des Hoffens genießt folglich den hermeneutischen Primat vor der Hoffnung, die auf die Zukunft gerichtet ist. Aus dieser Relation zwischen materialer und modaler Hoffnung ergibt sich eine Differenz zwischen altem und neuem, d. h. sich neu verstehendem Menschen. Diese Differenz artikuliert sich in einer produktiven Unzufriedenheit, die die Hoffnung im Glauben stiftet, indem sie diesen ekstatisch werden lässt. Es ist diese auf Hoffnung gegründete Ekstase, welche den Glauben – und die ihn begleitende Theologie – engagiert werden lässt.

**Summary:** This paper presents an outline of a theology being socially engaged and dedicated – based on a revisited and profiled concept of hope. It does not deal primarily with the specific orientation that this engagement might take, but with the motives of that very engagement. For that purpose, two notions of hope are to be distinguished: the hope that is future-oriented (*hoping that ...*) and the act of hoping as mode of being in the world (*to live in hope*). It will be argued that the first notion is derived from the second one. Thus, the act of hoping possesses the hermeneutical privilege over the hope directed to the future. Moreover, from this relation between hoping that ... and living in hope the difference is derivable between old and new man, i. e. a person that understands everything in a new light. This difference is articulated in a productive dissatisfaction, which is founded in faith by hope; thereby, hope turns faith into an ecstatic stance. It is this ecstasy endowed by hope that calls faith – and theology as faith's companion – to be engaged and dedicated.

---

\*Korrespondenzautor: Hartmut von Sass, Schmelzbergstr. 25, Collegium Helveticum, CH-8006 Zürich, E-Mail: vonsass@collegium.ethz.ch

„Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Hoffnung ist die kleinste unter ihnen“. Selbst diese leichte und leicht ironische Abwandlung jener klassischen Passage adressiert an die Gemeinde in Korinth ist gut paulinisch. Denn sie macht auf ein für die gegenwärtige Theologie und Kirche beunruhigendes Missverhältnis aufmerksam, das der Apostel wohl mit beißender Kritik kommentiert hätte. Was ist geworden aus der Botschaft, die von der Zukunft mehr erwarten darf als das, was längst der Fall ist? Wo ist „der Gott der Hoffnung“ (Röm 15, 13) geblieben, auf den Christen unbedingt vertrauen? Wohin hat sich die Hoffnung, die doch ein wesentliches Merkmal – und nicht bloß verzichtbare Zutat – des Glaubens zu sein hätte, heutzutage verflüchtigt?

Wer lebt, der hofft. Und wo Hoffnung ist, da sei auch Religion, wie Ernst Bloch meint.<sup>1</sup> Doch hoffen wir noch – heute, hier? Sind vielleicht die ‚großen‘ Hoffnungen einfach in die überschaubaren kleinen und kleinsten Hoffnungen zerteilt? Oder sind schon alle Hoffnungen an ihr Ende gelangt, indem sie sich erfüllt haben?

Dieser fragenden Diagnose wird man eines entnehmen können, nämlich den prekären Umstand, dass uns die Hoffnung als Element des Glaubens und als Thema seiner dogmatischen Begleitung abhanden gekommen zu sein scheint. Gewiss, alles hat seine Zeit, und auch die „Theologie der Hoffnung“ hatte die ihre. Das waren die 1960er und 70er Jahre. Unterschiedliche Programme verbanden sich hier mit einer produktiven Unzufriedenheit. Sie votierten politisch meist links und predigten theologisch die „Option für die Armen“.

Doch die ideologieanfällige Politisierung des Evangeliums musste sich irgendwann abschleifen, zumal man sich der Geste permanenter Betroffenheit nicht endlos bedienen konnte. So ist die Hoffnung in eine Rezession geraten, ohne seit jenen Tagen als Leitthema in die Theologie zurückgekehrt zu sein. Ich selbst spüre den Verdacht, mich hier einem Thema auszusetzen, das noch immer mit seiner eigenen Verstaubtheit kämpft, selbst wenn man dessen theologische Relevanz vorbehaltlos eingesteht. Aber gerade diese Spannung zwischen der Prominenz und dem Verblassen der Hoffnung als theologischem Lehrstück hat mich gereizt – und zwar zur folgendem Vorhaben: *den Grundriss einer gesellschaftlich engagierten Theologie vorzulegen mit Hilfe eines erneut profilierten Begriffs der Hoffnung*. Dieses Anliegen sei nun in drei Schritten erörtert, die genau das tun, was Titel und Untertitel versprechen: Zunächst wird es um den *Gegenstand* der christlichen Hoffnung gehen (1). Sodann steht die Hoffnung als *Existenzweise* im Fokus (2). Und aus dieser Dynamik zwischen der Hoffnung als Verheißung und der Hoffnung als einem ekstatischen

---

1 Siehe Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (Gesamtausgabe Band 5), Frankfurt a. M. 1985, 1404.

Akt des Hoffens ergeben sich *Folgerungen* für eine engagierte Theologie, die ihren Namen verdient (3).

# 1 Die Verheißung der Hoffnung

## 1.1 Exegetischer Auftakt

Der Glaube ist ein Glaube der Hoffnung; auch deshalb, weil das biblische Zeugnis ein Zeugnis der Hoffnung ist. Das muss allerdings nicht immer Gutes heißen. Nicht selten wird die Hoffnung vor allem im Alten Testament gerade dort zum Thema, wo sie fehlt. Wäre die Treue zu JHWH der religiöse *status quo*, müssten die Psalmen, aber auch viele der Propheten Israel nicht permanent mahnen, an der Hoffnung festzuhalten:

„So bekehre dich nun zu deinem Gott, halte fest an Barmherzigkeit und Recht und hoffe stets auf deinen Gott.“ (Hos 12,7; vgl. auch Ez 19, 5; 37, 11)

Nun kennt das auch in Sachen Hoffnung überaus heterogene Alte Testament paradigmatische Hoffnungsgestalten wie Abraham oder – in einem ganz anderem Sinne – Hiob,<sup>2</sup> die häufig zugleich Träger jener Hoffnung sind: Man denke an die vor allem bei Deuterocesaja aktualisierten Motive des Landes, der Mehrung, des Bundes, der Rückkehr oder – des *shalom*.<sup>3</sup> An der zitierten Passage aus dem Hoseabuch ist aber vor allem interessant, dass JHWH selbst als Gegenstand der Hoffnung fungiert. Folgt man Claus Westermann lässt sich in dieser Transformation von einem Gott, der die Hoffnung auf bestimmte Güter verbürgt, zu einem Gott, der selbst dieses Gut ist, eine traditionsgeschichtliche Grunddynamik erkennen (vgl. auch Jer 17, 13). Seine These:

„Der Gottesname in dem Ausdruck ‚auf Jahwe hoffen‘ ersetzt, was sprachlich eigentlich an seine Stelle gehört: das Erhoffte, die Hilfe, die Rettung.“<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Vgl. Claus WESTERMANN, „Das Hoffen im Alten Testament. Eine Begriffsuntersuchung“ [1952], in: ders., *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien*, München 1964, 219–272, bes. 230f.

<sup>3</sup> Zur Neuaktualisierung der Verheißungen bei DtJes siehe Walther ZIMMERLI, „Verheißung und Erfüllung“, in: *Evangelische Theologie* 12:1 (1952), 34–59, 46f.

<sup>4</sup> Claus WESTERMANN, „Das Hoffen im Alten Testament“, 239; vgl. ebd., 244; ferner Ps 25,2; 26,1b; 62,9; 91,2.

Das verhält sich – nimmt man sehr grobe Vereinfachungen in Kauf – im Neuen Testament etwas anders. Abgesehen von der Möglichkeit des absoluten Gebrauchs (d. h. ohne konkreten Objektbezug; vgl. Röm 12,12; I Kor 13,13) dominieren hier doch spezifische Gegenstände der Hoffnung: Neben vielen anderen Beispielen zählen dazu die Befreiung der Schöpfung (Röm 8,20f.), die Erlösung (I Thess 5,8), das ewige Leben (Tit 1,2; 3,7) und allem voran: die Auferstehung von den Toten. Aber auch im Neuen Testament zeichnet sich ein subtileres Sondervotum ab, nach dem es die Hoffnung selbst – womöglich: wider alle Hoffnung – ist, auf die zu hoffen sei: das Gerettet-Sein „auf Hoffnung hin“ (Röm 8,24; vgl. 4,18).

Schon diese sehr knappe Skizze führt zu einem wichtigen Befund; denn in jenen Passagen werden alle denkbaren Möglichkeiten, von der Hoffnung theologisch zu reden, zumindest berührt: die Hoffnung, die sich auf etwas Konkretes richtet (*material*); die Hoffnung, die durch ihre Abwesenheit dringlich wird (*negativ*); die Hoffnung, die sich auf Gott beruft (*theo-logisch*); und schließlich die Hoffnung, die auf das Hoffen hofft (*selbstreferentiell*). Bevor wir die drei letztgenannten Facetten zusammen behandeln, kommen wir zum ersten, dem materialen Typus. Welche Merkmale lassen sich für ihn benennen?

## 1.2 Zur Grammatik der Hoffnung

Zunächst ist klar: Zu hoffen, meint zugleich, um das Erhoffte (d. h. dessen Eintreten) nicht zu wissen. Oder mit Paulus: „Die Hoffnung aber, die man sieht, ist keine Hoffnung“ (Röm 8,24). Obgleich das Erhoffte *möglich* sein muss, darf es gerade *nicht notwendig* sein.<sup>5</sup> Modal betrachtet ist die Hoffnung daher *eine Bewältigung noch nicht eingetretener Kontingenzen*.<sup>6</sup> Deren Gegenteil ist folglich ebenso möglich, sodass das Erhoffte stets von seinen Antagonisten umgeben ist. Der gewünschte, vielleicht gar ersehnte Ausgang bleibt demnach unsicher, und auch die Reduzierung dieser Unsicherheit ist limitiert und weicht zuletzt der Einsicht in die Unkontrollierbarkeit der Geschehnisse. Und dennoch darf von einer ‚Rationalität der Hoffnung‘ gesprochen werden, zumal sich eine Hoffnung auf etwas, das *per se* ausgeschlossen ist, selbst

<sup>5</sup> Dazu Ronald S. DOWNIE, „Hope“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 24:2 (1963), 248–251, 248f.; John P. DAY, „Hope“, in: *American Philosophical Quarterly* 6:2 (1969), 89–102, 95 und 100.

<sup>6</sup> Insofern ist es nicht ganz zutreffend, wenn man meint, Hoffnung fungiere „historically as future, ontologically as possibility, and anthropologically as freedom“ (so Darren WEBB, „Christian Hope and the Politics of Utopia“, in: *Utopian Studies* 19:1 [2008], 113–144, 124).

revidiert; keine „drunk hope“ also (Macbeth VII.7), sondern eine begrenzt gezügelte Intentionalität.

Zugleich aber handelt es sich um eine Form des Gerichtet-Seins auf etwas, das spezifisch ist, wie die Abgrenzung von benachbarten Begriffen verdeutlichen kann. Im Kontrast zur *intentio* meint Hoffnung (im Verbund mit Zuversicht und Wünschen) eine positiv konnotierte Ausrichtung, da der Gegenstand der Hoffnung ein Gut darstellt und keine potentiell neutrale Größe. Von der Zuversicht aber hebt sich die Hoffnung ab, weil man zwar auf Mögliches, aber Unwahrscheinliches hoffen kann, also gerade ohne ausgeprägte Zuversicht.<sup>7</sup> In dieser Hinsicht kann die Zuversicht in das Erwarten übergehen, welches mit dem Grad der Wahrscheinlichkeit für das Eintreten des Erwarteten korreliert. In der Erwartung liegt zugleich ein bedingt einklagbarer Anspruch, auf den sich der Hoffende jedoch kaum berufen könnte.<sup>8</sup> Vom Wünschen wiederum ist die Hoffnung dadurch abgegrenzt, dass Ersteres sich tatsächlich auf Unmögliches beziehen kann, was, wie bereits betont, für die Gegenstände der Hoffnung nicht zutrifft. Zudem mag zwischen Wunsch und Hoffnung auch das Element der Dringlichkeit stehen, das dem Akt des Hoffens eigen ist, mit dem Wunsch hingegen nicht einhergehen muss.<sup>9</sup>

Hinzu kommt, dass die Hoffnung sehr *wählerisch* ist und aus dem, was zwischen Unmöglichkeit und Notwendigkeit steht, wertend selektiert: Wer hofft, hofft auf etwas für ihn Besonderes; nicht unbedingt, weil es *an sich* besonders wäre, sondern weil es umgekehrt *durch die Hoffnung* besonders werden mag. Das schließt nicht aus, dass auch das Hoffen umfassend sein kann und analog zur caritativen Liebe, die sich an *jeden* Nächsten und Feind wendet, auch eine Nächstenhoffnung, gar eine Feindeshoffnung geben kann. Die Hoffnung ist demnach – analog zur Differenz zwischen Gedächtnis und Erinnerung<sup>10</sup> – in

7 Jürgen MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München (1964) <sup>10</sup>1977, 331f. im Anschluss an Ernst Bloch, der streng zwischen ‚Hoffnung‘ und ‚Zuversicht‘ unterscheidet.

8 Dazu M. Jamie FERREIRA, „Kant and Kierkegaard on Hope“, in: Ingolf U. DALFERTH (ed.), *Hope. Re-examinations of an Elusive Phenomenon (Religion in Philosophy and Theology)*, Tübingen 2015 (im Druck). – Der Patient *hofft* nicht nur auf die ärztliche Hilfe, sondern darf vom Arzt *als* Arzt zugleich *erwarten*, dass dieser zumindest versucht, das Nötige zu unternehmen.

9 Zu diesen Abgrenzungen siehe auch Stan van HOOFT, *Hope (The Art of Living)*, Durham 2011, 12–19, bes. 19.

10 Vgl. Aleida ASSMANN, „Cultural und Political Frames of Forgetting“, in: Hartmut VON SASS und Johannes ZACHHUBER (eds.), *Forgiving and Forgetting. Theology and the Margins of Soteriology (Religion in Philosophy and Theology)*, Tübingen 2015 (im Druck).

einem doppelten Sinn individuell bzw. kollektiv: Ein Einzelner oder eine Gruppe hofft und für einen Einzelnen oder eine Gruppe wird gehofft.<sup>11</sup>

In jedem Fall scheint eine derartige Hoffnung den Modus des Zukünftigen zu bevorzugen. Sie ist ausgerichtet auf etwas noch nicht Vorhandenes, U-Topisches, für das uns noch die rechte Sprache fehlen mag, um auf sie ‚radikal‘ zu hoffen, wie Jonathan Lear meint: „Radical hope anticipates a good for which those who have the hope as yet lack the appropriate concepts with which to understand it.“<sup>12</sup> Durch diese zeitlich ausstehende Erfüllung und ihre darin mitgesetzte Ortlosigkeit wird die Gegenwart intensiviert – nicht ohne die Gefahr, im Primat der Zukunft Vergangenes zu entwerten.

Doch der skizzierte Primat des Zukünftigen gilt nur für jene Orientierung, die sich einer produktiven Unzufriedenheit mit der Gegenwart verdankt und sie daher hinter sich zu lassen gewillt ist. Ihr Grenzwert ist die *revolutionäre* Hoffnung, die sich für die gegebenenfalls militante Veränderung der Lage einspannen lässt. Demgegenüber gibt es jedoch auch eine *konservative* Hoffnung, deren ursächliches Spektrum die Angst vor Wandel, aber auch die aufrichtige Dankbarkeit für den Reichtum der Gegenwart umfassen kann. Die Zukunftsorientierung der bewahrenden Hoffnung ist jedoch eine gebrochene; denn hier wird darauf gehofft, dass das noch Ausstehende seiner Vergangenheit und flüchtigen Gegenwart möglichst weitgehend ähnelt.

In der revolutionär-radikalen Hoffnung und ihrem konservativen Widerpart spiegeln sich zugleich zwei Quellen der Hoffnung: Gründet die Hoffnung auf den Erfahrungen der Vergangenheit oder ist sie erst vom Künftigen her zu verstehen? Sind es die ehemaligen Zukünfte, die selbst zu Vergangenheiten geworden sind und nun Hoffnung geben sollen, oder ist es die Antizipation des Noch-Nicht, welche hoffnungsvoll anzutreiben vermag?<sup>13</sup> Im einen Fall könnte die Zukunft nur noch als Folge gegenwärtiger Handlungen erscheinen und als mediatisierter Zeitmodus berechenbar werden;<sup>14</sup> im anderen Fall zeichnet sich

---

11 Beispiele für die Ermahnung zur Hoffnung: individuell (Jes 42,6; Klgd 3,21.24) und kollektiv (Ps 130,7; Hos 12,7).

12 Jonathan LEAR, *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Cambridge, MA / London 2006, 103; dazu auch Hubert L. DREYFUS, „Comments on Jonathan Lear’s ‚Radical Hope““, in: *Philosophical Studies* 144:1 (2009), 63–70, bes. 64 und 68; Nancy SHERMAN, „The Fate of a Warrior Culture: On Jonathan LEAR’s ‚Radical Hope““, in: *Philosophical Studies* 144:1 (2009), 71–80, bes. 79.

13 Zu dieser Alternative siehe Friedrich GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953, 123.

14 So Hans BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* [erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von *Legitimität der Neuzeit*, 1966], Frankfurt a. M. 1974, 43 und 45.

eine Enttäuschung ab, die mit dem Umfang kaum gedeckter Erwartungen korreliert. Soweit vorerst zu einigen der zentralen Unterscheidungen innerhalb der Grammatik der Hoffnung.

### 1.3 Verheißung und Hoffnung

Etwas genuin Theologisches ist mit all dem jedoch noch nicht im Spiel. Dies ändert sich erst, wenn man die biblischen Verheißungen und die Hoffnung des Glaubens zueinander ins Verhältnis setzt. Genau wie ‚Hoffnung‘ schillert auch der Begriff der Verheißung zwischen zwei Verwendungen: einerseits Verheißung als *Gegenstand*, auf den sich die Hoffnung einzelner oder des Volkes (bzw. der Gemeinde) richtet, der häufig führenden Protagonisten wie den Erzvätern oder Mose angetragen wird, aber das Wohl und Wehe der durch sie Repräsentierten unbedingt angeht (vom Schutz des Volkes bis hin zum Frieden für alle)<sup>15</sup>; andererseits Verheißung als *Qualifikation*, sofern Gott derjenige ist, der das einzig mögliche Subjekt des Verheißens bleibt. Menschen können etwas oder – im doppelten Sinne: sich – versprechen; etwas zu verheißeln aber, obliegt Gott allein.<sup>16</sup> Lässt man einmal die so beliebte wie unterkomplexe These, Altes und Neues Testament verhielten sich zueinander wie Verheißung und Erfüllung,<sup>17</sup> beiseite, wird man für beide feststellen können, dass die Verheißung die Hoffnung in der Zeit fundiert, während die Hoffnung die Gott angemessene Antwort auf seine Verheißung bildet. Oder etwas prägnanter formuliert: Verheißung ist das begründende *Material der Hoffnung*, die Hoffnung aber das qualifizierte *Ideal der Verheißung*.<sup>18</sup> Was aber als „Verheißung der Hoffnung“ in Frage kommt, ist folglich nicht dies oder jenes, sondern etwas ganz Bestimmtes. Wer hofft, drückt ein Sehnen, ein

**15** Siehe Belege bei Matthias KÖCKERT, Art. ‚Verheißung‘ (AT), in: TRE Band 34, 697–704: Verheißungen gelten meist einzelnen (den Erzvätern oder Hagar oder Führern wie Mose, Ex 32,10), dem König (II Sam 7,8–16; I Kön 11,31–39) oder u. U. sogar Nichtisraeliten (Jes 19,19–25; Zeph 3,9–10); zu den konkreten Inhalten der Verheißung: Sammlung und Rückkehr des Volkes (bes. Jes 11; 27; 35; 43; 60); Besitz des Landes und das Wohnen in ihm (Jes, Hos); Mehrung des Volkes (Jes 49; 60; 65; Jer 33; Ez 36); umfassender Friede (Jes 2,2–4; Hos 2,20; Mi 4,1–4; Ez 39,9f.; ein neuer Himmel und eine neue Erde (Jes 65,17–25).

**16** Der theologisch zentrale Unterschied zwischen Versprechen und Verheißeln hat eine Parallele in der Differenz zwischen *menschlichem* Verzeihen und der Vergebung *Gottes*; dazu Christoph SEIBERT, „Versprechen und Verzeihen. Zwei Grundbegriffe unseres ethischen Selbstverständnisses“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109:1 (2012), 70–95.

**17** Dazu schon Rudolf BULTMANN, „Weissagung und Erfüllung“ [1949], in: ders., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1965, 162–186, 162; Walther ZIMMERLI, „Verheißung und Erfüllung“, 53f.

**18** Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie. Band III*, Göttingen 1993, 196.



Bedürfnis aus, das hinausweist über das reine Hier und Jetzt.<sup>19</sup> Dass aber gehofft wird, besagt auch, dass der Mensch Gott gegenüber nicht in Gleichmut verharrt, sondern von ihm etwas will, was noch nicht ist. In der Verheißung wird ja gerade eine Wirklichkeit angekündigt, vorweggenommen und beglaubigt, die noch nicht da ist, aber die Gott bringen mag. Dass man aber auf ihn hoffen und sich an ihn in Lob, Dank und Bitte wenden kann, könnte seinerseits schon als Zeichen der Hoffnung, die den Menschen ‚auszeichnet‘, verstanden werden.<sup>20</sup> Von hier aus ergibt sich zugleich die enge Verwandtschaft zwischen Hoffen und Bitten bzw. dem Akt des Hoffens als Element des Glaubens und dem Gebet als Bitte, das das ganze Leben gestalten und durchdringen soll.

Dabei hofft der Mensch auf etwas, das er sich nicht selbst geben könnte. Oder umgekehrt: Alles, was er sich selbst geben könnte, ist nicht Gegenstand der glaubenden Hoffnung.<sup>21</sup> Hier wird also tatsächlich auf Unmögliches gehofft, da dieses Unmögliche das allein Gott Mögliche bleibt. Alle oben zusammengetragenen Beispiele – von der Verheißung unverhoffter Nachkommen bis hin zur Hoffnung auf die durch Christus verbürgte Auferstehung – folgen genau diesem Muster: Es ist stets und allein Gott, dem sich die Erfüllung dieser erhofften Verheißungen verdankt.

Hätte Gott die Verheißungen auch ohne unsere Hoffnungen erfüllt? Oder erfüllt er sie nicht, weil wir nicht hoffen? Wenn gilt, dass Gott der einzige ist, der etwas verheißt; wenn die Verheißung der Grund der Hoffnung ist; wenn diese Hoffnung als von Gott gegeben geglaubt wird – wenn all dies gilt, dann hat schon das Hoffen des Menschen Anteil an der Wirklichkeit Gottes. Und weil Gott niemals weniger gibt als sich selbst,<sup>22</sup> ist das einzige, worauf der Glaubende in

---

**19** Vgl. Eberhard JÜNGEL, „Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theologie“, in: ders., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, 179–188, 188; siehe schon Anselm von CANTERBURY, *Cur Deus homo. Warum Gott Mensch Geworden*. Lateinisch und Deutsch, hrsg. von Franciscus S. Schmitt, Darmstadt 1960, 73.

**20** So Eberhard JÜNGEL, „Was heißt beten?“ [1982], in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, 2. Auflage um ein Register erweitert, Tübingen 2003 (1990), 397–405, 402.

**21** Vgl. Eilert HERMS, „Was geschieht, wenn Christen beten?“, in: ders., *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens*, Tübingen 1992, 517–531, 522.

**22** So die glückliche Wendung von Jean-Luc MARION, die im Zusammenhang lautet: „Im Sakrament geht es darum, Gott selbst, nicht nur seine Effekte, auch nicht nur eine seiner Gaben zuteil werden zu lassen. Wenn Gott gibt, gibt er niemals weniger als sich selbst.“ („Die Phänomenalität des Sakraments. Wesen und Gegebenheit“, in: Michael GABEL / Hans JOAS [Hg.], *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg im Br./München 2007, 78–95, 91).

allen seinen Hoffnungen hofft, *Gott selbst*. Aus dem exegetischen Befund zum Übergang von einem Gott, der die Hoffnung auf bestimmte Güter verbürgt, zu einem Gott, der selbst dieses Gut ist, folgt also eine ambitionierte Annahme systematischer Theologie.

## 2 Hoffnung in Ekstase

### 2.1 Hoffnung als Akt des Hoffens

Bislang ist von den Gegenständen der Hoffnung die Rede gewesen, vom *materiellen* Typus der Hoffnung. Wenden wir uns nun den anderen der oben genannten Facetten zu, die alle dem zweiten Typus der Hoffnung angehören: die *negative* (Abwesenheit der Hoffnung), die *theo-logische* (Hoffen auf JHWH) und die Hoffnung in der Anwendung *auf sich selbst*: auf das Hoffen hoffen. Alle drei Facetten haben einen gemeinsamen Kern: Es geht nicht darum, *dass auf etwas gehofft* wird, sondern darum, dass man *in Hoffnung lebt*. Es geht nicht darum, dass ein noch ausstehender Sachverhalt eintrete, sondern darum, dass die Gegenwart durch Hoffnung bestimmt sei.<sup>23</sup> Der Kern jener drei Facetten ist folglich ein *modaler*: Hoffnung als Weise, in der Welt zu sein.

Der Übergang vom Erhofften als Gegenstand (*hoping that/for ...*) zum Hoffen als relationaler Akt im Zeichen des Ausstehenden (*hoping in ...*) bringt die anthropologische Dimension des Themas zum Vorschein.<sup>24</sup> „Was ist der Mensch?“, so formuliert Kant lapidar,<sup>25</sup> um diese Frage in einen dreiteiligen Fragenbogen aufzuteilen. Dessen drittes Element lautet bekanntlich: „Was darf ich hoffen?“, und interessanterweise verweilt Kant – im Gegensatz zum erkenntnistheoretischen und ethischen Pendant – bei dieser Frage am längsten. Nicht schon das tatsächliche Hoffen zeichnet den Menschen demnach als Menschen aus (*Was hofft der Mensch?*), sondern erst das Hoffen, das durch die Norm seiner Erlaubnis hindurchgegangen ist (*Was darf der Mensch hoffen?*). ‚Unerlaubte‘ Akte des Hoffens hätten demnach direkten Einfluss auf die Ausgangsfrage nach unserem Menschsein zwischen Eigentlichkeit und möglicher Verfehlung. Dies ist mit Absicht nahe an Martin Heidegger formuliert, der die Hoffnung wohl als

<sup>23</sup> Vgl. Dominik PERLER, „Die kognitive Struktur von Hoffnung. Zwei mittelalterliche Erklärungsmodelle“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60:1 (2012), 73–89.

<sup>24</sup> Vgl. John P. DAY, „Hope“, 97.

<sup>25</sup> *Kritik der reinen Vernunft* A 805/B 833.

„Existential“ eingeordnet hätte, wenn nicht jener Modus mit der existentialen Struktur der Sorge zumindest in Teilen abgehandelt worden wäre.<sup>26</sup>

Nun ist dieses modale Verständnis nicht eine bloße Addition zu seinem materialen Gegenüber; denn hinter der Entgegensetzung vom materialen und modalen Hoffningsbegriff steckt zugleich eine kritische Note. Sie weist darauf hin, dass man sich theologisch zu häufig eine unnötige Reduktion geleistet hat: Der traditionelle Vorrang der Hoffnung darauf, dass etwas Künftiges eintrete, behandelt das Hoffen analog zum Wissen, Meinen, Vermuten, *dass* etwas der Fall sei.<sup>27</sup> Doch ‚dass etwas der Fall sei‘, ist eine Proposition, und Propositionen sind Kandidaten für Wahrheitswerte; sie sind entweder wahr oder falsch. Wird nun auch die Hoffnung in diesem Rahmen zum Thema, ergeben sich unliebsame Konsequenzen: Zum einen müsste man bedauern, dass man *nur* hoffen, nicht aber wissen kann, wenn der Übergang von einem ungewissen Hoffen zur ‚wahren‘ Erkenntnis nicht gelingt (allerdings will man vielleicht gar nicht genau wissen, gerade um weiter hoffen zu dürfen). Zum anderen aber kann gefragt werden, ob Hoffnungsaussagen überhaupt Kandidaten für Wahrheitswerte sind – was zu verneinen ist: Hoffnungen sind (wie Befehle oder Fragen) weder wahr noch falsch, sondern mehr oder weniger angemessen, realistisch oder klug.

Die Kritik an dem, was die ‚Propositionalisierung der Hoffnung‘ genannt sei, heißt nicht, dass die Zukunftsdimension des Hoffens ausgeblendet würde. Sie macht aber auf den Eigenwert des Hoffens als einer Existenzweise aufmerksam, der sich eine sensible Phänomenologie der Hoffnung anzunehmen hat. Nicht Gegenstände – das Erhoffte – stehen dann im Zentrum, sondern der Bezug zu ihnen – Hoffnung als Akt des Hoffens.

Durch diesen Akt sei die ganze Existenz bestimmt, wie wiederum Paulus mehrfach festhält, allerdings nur das Dasein der Glaubenden, nicht das der Heiden (so I Thess 4,13). Mit der Hoffnung gehe eine Hochstimmung, Freude, Erquickung einher; sie ist eingebunden in ein verzweigtes Gewebe aus weiteren Emotionen, Einstellungen oder Tugenden.<sup>28</sup> Sie nähert sich dem Vertrauen auf Gott an, ist fast synonym mit Gottes Wirklichkeit selbst (II Kor 3,4; Phil 2,19; auch Eph 2,12). In der Differenz der Gegenwart, die sogleich vergeht, zur Zukunft, die erst noch vergehende Gegenwart werden wird, wird es für jeden spannend, zumal

<sup>26</sup> So in *Sein und Zeit* [1927], Tübingen<sup>18</sup>2001, bes. § 41.

<sup>27</sup> Dazu Ronald S. DOWNIE, „Hope“, 250; Arne GRØN, „Future of Hope – History of Hope“, in: In-golf U. DALFERTH (ed.), *Hope. Re-examinations of an Elusive Phenomenon (Religion in Philosophy and Theology)*, Tübingen 2015 (im Druck).

<sup>28</sup> In die Diskussion, ob und in welchem Sinn *Hoffnung eine Tugend* sei, möchte ich hier nicht eintreten; dazu Hartmut von SASS, „Ist Hoffnung eine Tugend?“ (in Begutachtung).

jeder in dieser Gespanntheit lebt.<sup>29</sup> In einem Ausgerichtet-Sein auf etwas, das sich unserer Verfügbarkeit entzieht, nehmen wir „starke Wertungen“ vor,<sup>30</sup> deren Symptom die Befürchtung ist, dass das Erhoffte nicht eintreten werde. Manchmal ist das, was man nicht hat, aber erhofft, das, was schon jetzt das Wichtigste ist. Hier wird die Beziehung zwischen erhofftem Gegenstand und hoffendem Menschen zu etwas Intimen, das denjenigen, der wahrhaft hofft, verändert.

Dass gerade diese Intimität auch dunkle Züge annehmen kann, dass es eine Anfechtung der Hoffnung gibt, ist ebenso deutlich. Das Spektrum der Gegenbegriffe zur Hoffnung ist entsprechend weit gefasst: von Hoffnungslosigkeit, Verzweiflung, Melancholie, Furcht und Angst, Nostalgie und Pessimismus bis hin zu einem ausgeprägten Sinn fürs allzu Naheliegende, der die Vorstellungskraft erdrückt, einem Realismus, für den schon immer „alles klar“ ist und der unseren Möglichkeitssinn nicht mehr zu Wort kommen lassen kann, einer umfassenden Zufriedenheit schließlich, die nur noch die eigenen Verluste befürchtet und sich auf die bloße Verwaltung des Seienden eingestellt hat.

Doch wären jene Facetten dieses Spektrums missverstanden, wollte man sie der Hoffnung schlicht entgegensetzen. Die Verzweiflung etwa muss ja nicht in der Aufgabe jeder Hoffnung bestehen, sondern im kämpfenden Bezogensein auf sie, wie Arne Grøn feststellt:

„To despair is not simply to give up hope but rather *to struggle with hope*, at least in so far as despairing is the act of despairing.“<sup>31</sup>

Die Hoffnung vergisst also das Andere ihrer selbst nicht einfach, sondern bleibt sich bewusst, dass dieses Andere sie umfängt, aber dadurch – hoffentlich – vertieft.<sup>32</sup>

## 2.2 fides et spes

Nun lässt sich am Glaubensbegriff dieselbe Unterscheidung treffen, der wir schon bei der Hoffnung begegnet sind. Auch hier ist folglich zwischen Glaubens*inhalt*

<sup>29</sup> Dazu hält Claus WESTERMANN fest: „Dieses gespannte Hingerichtetsein auf Gott *ist* da, wo Gott so angedetet wird, wie in den Klagen des Volkes im Bekenntnis der Zuversicht.“ („Das Hoffen im Alten Testament“, 239).

<sup>30</sup> So Charles TAYLOR, „Self-interpreting animals“ [1985], in: ders., *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge 2005, 45–76, 65f.

<sup>31</sup> Arne GRØN, „Future of Hope – History of Hope“ (im Druck).

<sup>32</sup> Siehe Simon D. PODMORE, *Struggling with God. Kierkegaard and the Temptation of Spiritual Trail*, Cambridge 2013, bes. 185–189.

und Glaubensvollzug zu differenzieren. Oder klassisch Augustinisch gesprochen: Zwischen *fides quae creditur* und *fides qua creditur* ist zu scheiden, wenn auch nicht zu trennen – wie es neben der Hoffnung als Erhofftem die Hoffnung als Akt des Hoffens gibt: *spes quae speratur* (Hoffnung, die erhofft wird) und *spes ex qua speratur* (Hoffnung, aus der heraus man hofft).<sup>33</sup> Theologisch wird der Bezug von *fides et spes* folglich dadurch eskaliert, dass entweder die Hoffnung eine der wesentlichen Näherbestimmungen des Glaubens bildet oder dass umgekehrt der Glaube als Qualifikation der Hoffnung fungiert.<sup>34</sup> Schauen wir uns beide Varianten etwas genauer an!

Im ersten Fall können die konkreten Inhalte von Glaube und Hoffnung miteinander identifiziert werden, sodass alles, woran im Glauben geglaubt wird, zugleich Gegenstand der Hoffnung ist – und umgekehrt.<sup>35</sup> Zwischen dem Akt des Hoffens hingegen und dem Vollzug des Glaubens besteht eine Asymmetrie, wobei der Modus des Hoffens den Glauben als Vollzug charakterisiert – jedoch *nicht* umgekehrt. Kurz: Glaube und Hoffnung haben dieselben Gegenstände, aber Glauben und Hoffen sind nicht derselbe Modus.<sup>36</sup> Diese Asymmetrie ist entscheidend: Wenn der Glaube selbst schon ein Modus des Existierens ist, die Hoffnung aber eine Bestimmung des Glaubens bildet, ist die Hoffnung ein *Modus zweiter Ordnung*: Durch sie wird der Modus des Glaubens noch einmal modal bestimmt.

---

33 Dazu Rudolf BULTMANN, *Theologische Enzyklopädie*, hrsg. von Eberhard JÜNGEL und Klaus W. MÜLLER, Tübingen 1984, 15f.

34 Paradigmatisch für die Zusammengehörigkeit von Glaube und Hoffnung ist die Beschreibung Abrahams, dessen hoffender Glaube ihm zur Gerechtigkeit gerechnet werde, wie es in Gen 15,6 und Röm 4,5 heißt; vgl. dazu Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie III*, 197f.; Matthias KÖCKERT, „Glaube‘ und ‚Gerechtigkeit‘ in Gen 15,6“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109:4 (2012), 415–444, bes. 431–434.

35 Dagegen könnte eingewendet werden, dass z. B. im Apostolicum jedes „Ich glaube ...“ durch ein „Ich hoffe ...“ ersetzt werden müsste – mit der kritischen Anfrage (so ein Kollege mündlich), ob dies angemessen sei. Ich denke schon! – Mit Blick auf das Apostolicum stellt sich noch ein anderes Problem, zumal es nicht von *spes* spricht, sondern im Modus der *expectatio*, etwa: „*expecto vitam aeternam*“. Ist folglich die Gewissheit des Glaubens in der Rede von der Hoffnung ernstgenommen und sollte nicht dem Begriff der Erwartung der Vorzug gelassen werden? Doch damit stellten sich nur die oben genannten Probleme der Einklagbarkeit des Erwarteten ein, sodass es sich terminologisch nahelegt, von einer ‚begründeten Hoffnung‘ zu sprechen, um beide Aspekte miteinander sinnvoll zu verbinden.

36 So spricht Jürgen MOLTSMANN davon, dass dem Glauben der *Prius*, der Hoffnung aber der *Primat* zukomme; siehe *Theologie der Hoffnung*, 16 und 209.

Im zweiten Fall terminiert umgekehrt der Glaube die Hoffnung, zumal die *fides*, nicht jedoch die *spes* für eine alles umfassende Perspektive auf den Lebensvollzug steht. Entsprechend hält Gerhard Ebeling treffend fest:

„Glauben ist ja nicht ein separater Akt, irgendein spekulativer Aufschwung ins Jenseits. Sondern Glauben ist das Bestimmtheitsein der Existenz als Existenz im Diesseits, und darum nicht etwas *neben* all dem, was ich tue und leide, hoffe und erfahre, sondern etwas, was konkret nur ist *in* all diesem, also die Bestimmtheit meines Tuns, Leidens, Hoffens und Erfahrens.“<sup>37</sup>

Zu ‚glauben‘ liegt demnach nicht auf derselben Ebene wie alle anderen Tätigkeiten, inklusive des Hoffens. Vielmehr steht die *fides* für eine Qualifikation des gesamten Lebensvollzugs, zu dem auch der Akt des Hoffens gehört.<sup>38</sup>

Im einen Fall hat die Hoffnung den modalen Primat gegenüber dem Glauben, sodass die ironische Abwandlung von I Kor 13 zurückgenommen werden müsste, weil die Hoffnung keineswegs als ‚kleiner‘ erscheint als ihre kardinalen Geschwister, Glaube und Liebe. Für dieses Szenario spricht ein theologisch radikalierter Begriff der Hoffnung, insofern es kein konstantes Konzept der *spes* mehr gäbe, sondern die Hoffnung des Glaubens im Gegenüber zu allen Bestimmung *extra fidem* strikt zu unterscheiden wäre: Im Glauben zu hoffen, hieße demnach etwas ‚ganz anderes‘, als dies ohne Glauben zu tun.

Im anderen Fall verhält es sich nun umgekehrt: Der Glaube besäße den modalen Primat, um *alles* neu zu qualifizieren: das Leben (*existentiell*), Denken (*kognitiv*), Handeln (*ethisch / sozial / orientierend*), Fühlen (*emotiv*). Für dieses Szenario spricht ein hermeneutischer Begriff des Glaubens, der diesen als Totalperspektive auf den gesamten Lebensvollzug versteht, ein Verständnis, wie es sich bei Ebeling pointiert ausdrückt, um zugleich die Kontinuitäten des Hoffens im *und* ohne den Glauben hervorzuheben.<sup>39</sup>

Wie verhalten sich nun beide Versionen zueinander, müssen wir uns zwischen ihnen entscheiden? Ich denke nicht: Zwar ist es richtig, dass sich der Glaube als umfassende Bestimmung auf alles – also auch auf alle Akte des Hoffens – qualifizierend bezieht; doch lässt genau dieser Bezug den Glauben nicht unberührt, sodass das „Bestimmtheitsein der Existenz“ zugleich seinerseits von dem bestimmt

<sup>37</sup> Gerhard EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959, 208.

<sup>38</sup> Dazu genauer Hartmut von SASS, *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 62)*, Tübingen 2013, 67–73.

<sup>39</sup> Eine interessante, hier nicht näher zu behandelnde Frage ist, ob dem Hoffen ein *indexikalisches* Moment zukommt, d. h. ob der Akt des Hoffens orientierungsphilosophisch charakterisierbar ist und demnach ein personenabhängiges und lokalisierendes Merkmal enthält; zur Indexikalität insgesamt Robert STALNAKER, „Indexical Belief“, in: *Synthese* 49:2 (1981), 129–151.

wird, worauf es sich modal bezieht. Die durch den Glauben qualifizierte Hoffnung wirkt demnach auch umgekehrt modal auf den Glauben. Zwischen dem ersten und zweiten Fall bleibt folglich nur ein kausales Gefälle, während sich die modalen Bestimmungen reziprok zueinander verhalten. Kurz: Weil und insofern der Glaube die Hoffnung bestimmt (*kausal*), bestimmt diese auch den Glauben (*Modus zweiter Ordnung*).

## 2.3 In Ekstase

Was könnte dies konkret heißen? Die Antwort darauf führt uns zu dem, was als Ekstase betitelt wurde. Das damit Gemeinte ist der Theologie als manchmal selbst ekstatischer Lehre von der Ekstase bestens bekannt. So schreibt Wolfhart Pannenberg:

„Das ekstatische Moment im Wesen des Glaubens macht verständlich, wie das Thema der Hoffnung im Akt des Glaubens mitinbegriffen sein kann.“<sup>40</sup>

Der Akt des Hoffens bestimmt folglich den Modus des Glaubens als Ekstase. Mit anderen Worten: Der Glaube kommt *durch* die Hoffnung zu seinem ekstatischen Charakter. Eben dies ist jene Näherbestimmung, die die *spes* für die *fides* erbringt. Ekstase meint hier wortwörtlich „nicht (nur) bei sich sein“, „außer sich sein“, „ver-rückt sein“. Dabei bezeichnet Ekstase eine zunächst wertneutrale Struktur, die nicht die Hoffnung, sondern das Hoffen bestimmt; ekstatisch ist folglich nicht schon das Erhoffte selbst, sondern derjenige, der in Hoffnung lebt; sie vollzieht sich demnach allein am hoffenden Menschen, der sich in Hoffnung auf Erhofftes bezieht – *in ecstasy*.<sup>41</sup>

In gleich mehrfacher Hinsicht wandelt die Hoffnung den Glauben in diesen verrückten Zustand: Die *zeitliche Dimension* ist schon angesprochen worden – der Glaubende ist nicht mehr nur bei sich, sondern über sich hinaus, auf Künftiges gerichtet, das die Gegenwart schon jetzt bestimmen mag und die Vergangenheit von einem noch gar nicht erreichten Punkt aus neu vernehmen lässt; eine *gemeinschaftliche Dimension* kommt hinzu – der Glaube hofft nach christlichem Verständnis nicht für sich allein; an die Stelle eines vermeintlichen Hoffungs-segoismus tritt ein ekstatisches Sein-mit-anderen; zudem haben wird es mit einer genuin *theologischen Dimension* zu tun – im hoffenden Glauben lebt der Mensch

<sup>40</sup> Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie III*, 196.

<sup>41</sup> Dazu immer noch lesenswert ist Friedrich PFISTER, Art. ‚Ekstase‘, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 4, Stuttgart 1959, Sp. 944–987.

in einem ekstatischen Sinn ‚über seinen Möglichkeiten‘, weil sich das, *was* er erhofft, allein dem verdankt, *auf* den er hofft – Gott.

Es sind vor allem zwei Einwände, die sich gegen einen theologisch verwendeten Begriff der Ekstase richten. Zum einen könnte grundsätzlich in Abrede gestellt werden, dass jener Begriff in theologische Debatten fruchtbar einzubringen sei, da ‚Ekstasen‘ etwas notwendig Pathologisches bezeichnen.<sup>42</sup> Doch hier liegt eine Verwechslung von Möglichkeit und Identifikation vor: Ekstasen können der Potenz nach in etwas Ungutes, vielleicht gar Krankhaftes übergehen; eine Notwendigkeit ergibt sich daraus aber nicht und diskreditiert den Begriff keineswegs. Denken wir an Phänomene der Begeisterung oder der gemeinsam geteilten Freude, lassen sich diese Ereignisse durchaus als ekstatisch beschreiben, ohne dass ihnen *per se* etwas Pathologisches eigen sein müsste.

Zum anderen – und etwas spezifischer – mag eingewandt werden, dass die Ekstase des Glaubens gar nicht auf die Hoffnung angewiesen sei: Denn entweder könnte auch etwas anderes als die *spes* für das ekstatische Moment der *fides* sorgen oder der Glaube selbst sei bereits von ekstatischem Charakter und benötige daher keine externe Qualifikation.<sup>43</sup> Die erste Variante ist offenbar unproblematisch: Dass es andere Quellen gibt, die den Glauben im skizzierten dreifachen Sinn ekstatisch werden lassen, meint ja lediglich, dass die Hoffnung zwar eine wichtige, nicht aber die exklusive Quelle der *ekstasis* ist. Bleibt die zweite Version, der teilweise Zugeständnisse gemacht werden müssen: Was die genuin theologische Dimension angeht, ist es zutreffend, dass dem Glauben schon für sich etwas Ekstatisches eignet, weil sich Gott jenseits des dem Menschen Möglichen ereignet. Analoges mag auch für die gemeinschaftliche Dimension zutreffen, insofern der Glaube kein Privatakt bleibt, sondern in eine gemeinsam geteilte Tradition eingebettet ist, sodass jenes soziale Moment sich nicht erst der Hoffnung verdanken muss. Anders allerdings sieht es aus, wenn es um die erstgenannte Dimension geht. Dass die *fides* nicht im rein Präsentischen aufgeht, liegt wesentlich am hoffenden Ausgerichtet-Sein, welches die zeitliche Diastase zwischen Jetzt und Dann zu stiften vermag. Dass der Glaube ein stets hoffender Glaube ist, dass also zwischen Glaube und Hoffnung lediglich analytisch, nicht faktisch zu differenzieren ist, verdeckt folglich nur die hier umrissene Dynamik, wonach die *fides* in zeitlicher Hinsicht erst durch die *spes* ekstatisch werden kann.

Dabei einigt oder vervollkommnet der durch die Hoffnung ekstatisch gewordene Glaube den Menschen keineswegs. Im Gegenteil, die Ekstase spaltet und

<sup>42</sup> So ein Kollege in der mündlichen Diskussion.

<sup>43</sup> Dazu Johannes FISCHER, *Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik*, Zürich 1994, 151–153.



öffnet den Menschen.<sup>44</sup> Sie stiftet einen Widerspruch zwischen Jetzt und Dann, zwischen Sein und Werden, zwischen wahrgenommener Gegenwart und verheißener Zukunft. Lebendig bleibt nur, wer diesen Widerspruch in sich ‚fühlt‘ (wie Schleiermacher wohl sagen würde), ohne ihn auflösen zu wollen, wohl aber indem er wirkt, bewegt, antreibt.<sup>45</sup>

Daher wäre der „Sinn und Geschmack“ der Religion fürs Wirkliche vollkommen verfehlt, wollte man ihn als Übereinstimmung mit der Realität, wie sie ‚tatsächlich‘ sei, konzipieren. Es geht gerade nicht um eine Korrespondenz zwischen Glauben und den Dingen. Der hoffnungsvoll ekstatische Glaube lebt vielmehr von einer *inadaequatio fidei et rei*. Denn mit der Verheißung ist eine Wirklichkeit angekündigt, die noch nicht da ist und sich gerade in ihrer Absenz schon jetzt kritisch zur gegenwärtigen Lage verhält. Dazu wiederum Moltmann:

„Allein die Hoffnung ist ‚realistisch‘ zu nennen, weil nur sie mit den Möglichkeiten, die alles Wirkliche durchziehen, ernst macht.“<sup>46</sup>

Erst so erweist die Verheißung ihre Wahrheit und stellt in jener *inadaequatio ad rem* den Leser und Hörer – dezidiert gegen das Ideal der Übereinstimmung mit sich und anderem – in einen neuen Zusammenhang des Seins.<sup>47</sup> Den Dingen, wie sie sind, gerade *nicht* zu entsprechen, ist dann der „höhere Realismus“<sup>48</sup> des Glaubens. Und genau an diesem orientiert sich eine Theologie, die engagiert ist.

<sup>44</sup> Siehe Jean-Luc NANCY, *Dekonstruktion des Christentums*. Aus dem Französischen von Esther von der Osten, Zürich / Berlin 2008, bes. 14f., 47, 136, 245.

<sup>45</sup> So hält Jürgen MOLTSMANN fest: „Lebendig ist etwas nur, wenn es den Widerspruch in sich enthält und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten.“ (*Theologie der Hoffnung*, 311).

<sup>46</sup> Ebd., 20.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 107; ferner ebd., 309–311; kritisch dagegen Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie III*, 199f. – Interessant ist die Parallele zwischen der *inadaequatio*, wie sie in MOLTSMANN'S *Theologie der Hoffnung* konzipiert wird (als Differenz zwischen Gegenwart und erhoffter Zukunft) und Eberhard JÜNGELS Arbeit an den Metaphern des Glaubens (als Differenz zwischen Sosein und dem Advent des Zuspruchs); siehe dazu vor allem „Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie“, in: ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980, 103–157, bes. 104 und 134–137.

<sup>48</sup> Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799], hrsg. von Hans-Joachim ROTHERT (PhB 255), Hamburg 1958, 31.

## 3 Hoffnung als Thema einer engagierten Theologie

### 3.1 Engagement!

Wer will es eigentlich nicht: engagiert zu sein? Und welche Gottes- und Glaubenslehre könnte es sich leisten, sich als desengagierte Theologie zu entwerfen? Doch Engagement meint Anstrengung, Verpflichtung, Einsatz. Es kostet etwas und ist dem Nullpunkt reiner Kontemplation abzurufen. Es bleibt Option, gilt aber denen, die diese Option ziehen, als Ausdruck eines Selbstverständnisses, das mit sich in Widerspruch geriete, bliebe man untätig. Sich folglich einzubringen, ist der „zwanglose Zwang“ jeder nicht-stoischen Haltung. Wer dies wagt, macht sich angreifbar, aber auch sichtbar – und wird ernsthaft: Hier geht’s um was! Engagement führt somit aus den überschaubaren Immanenzen des Privat-Persönlichen heraus. Sein „Sitz im Leben“ ist die gemeinsam zu gestaltende Öffentlichkeit.<sup>49</sup>

Dorthin gehört auch der Glaube und die ihm nachdenkende Theologie. Ein Glaube aber, der effektiv an unserem Leben vorüberzöge, bliebe ein Unding, weshalb gilt: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ (Mt 7,16a). Den Glauben als fruchtbar und darin engagiert zu definieren, fügt somit dem Begriff der *fides* nichts hinzu, sondern entfaltet, was längst in ihm steckt.<sup>50</sup> Folgt daraus aber schon, dass auch die Nachdenklichkeit der Theologie engagiert zu sein habe, dass also der effektvolle Glaube, den sie verantwortet, sie dazu zwingt, nun selbst zu wirken, zu bewegen, anzutreiben?

Hier mit ‚Ja!‘ zu antworten, ist umstritten. Doch das drohende Schweigen bei gesellschaftlichen Themen nicht nur des verinnerlichten Glaubens und nicht nur der mit sich selbst beschäftigten Kirchen, sondern auch der akademischen Theologie irritiert doch gewaltig. Aus dieser Irritation ergibt sich mein Vorschlag: *Sichtet die Theologie ihr dogmatisches Arsenal, ist das Thema der Hoffnung ein so anspruchsvoller wie aussichtsreicher Kandidat, um dieses Engagement wiederzugewinnen.*

Dabei ist eine engagierte Theologie mit drei wesentlichen Fragen konfrontiert: Wofür will und kann sie sich einsetzen (*material*)? Welcher Mittel könnte sie sich zu diesem Zweck bedienen (*medial*)? Warum sollte sie sich diesen Einsatz überhaupt leisten (*motivational*)? Die erste Frage betrifft die konkreten Inhalte des Engagements; dabei denke ich vor allem an sozialetische Herausforderungen

<sup>49</sup> Dazu Frederike van OORSCHOT, *Öffentliche Theologie angesichts der Globalisierung. Die Public Theology von Max L. Stackhouse* (Öffentliche Theologie 30), Leipzig 2014.

<sup>50</sup> Vgl. William E. MANN, „Hope“, in: *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*. Edited by Eleanore STUMP, Ithaca 1994, 251–280, bes. 254.

wie den Umgang mit Ressourcen, Umwelt und Natur, Probleme sozialer Gerechtigkeit und politischer Partizipation sowie die Möglichkeiten und Aussichten friedensstiftenden Handelns. Dass Kirche und Theologie hier im Besonderen gefragt sind, wird genauso deutlich sein wie die gegenläufige Gefahr, sich in einem hybriden Engagement zur Kommentierung aller Probleme aufzuschwingen. Der „auto-suggestiv erzeugte Zwang, sich einzumischen“, mündete dann lediglich in einem „Wächteramt prophetischer Allzuständigkeit“, das sich als letztlich ruinös erweisen wird, um durch Omnipotenz die Möglichkeiten effektiven Handelns abzunutzen. Daher zeigt eine engagierte Theologie ihre Umsicht zugleich darin, sinnvolle Präsenz mit gezielter Selbstbeschränkung zu verbinden.<sup>51</sup>

Die zweite Frage betrifft die Wege, welche eine engagierte Theologie beschreiten könnte, um sicht-, les- und hörbar zu sein. Das Medium ist zwar nicht die Message, doch die Message würde ohne geeignetes Medium schlicht verpuffen. So drängt sich die Frage auf, welcher anderen Medien außer den Publikationsorganen etablierter Wissenschaftszirkel sich eine engagierte Theologie bedienen müsste, um ihre Rezeption zu begünstigen. Die dem vorausliegende Frage, wer die Übersetzungsleistungen zu erbringen hätte, um die theologischen „Sinnressourcen“ theologiefernen Kreisen zugänglicher zu machen, ist damit entschieden: Es wäre eben nicht nur ein wissenschaftsjournalistisches Feuilleton für die Aneignung des dogmatischen Sondervokabulars zuständig, zumal eine engagierte Theologie ein Eigeninteresse an einer kooperativen Übertragung ihrer Stimme(n) in den nicht-theologischen „Diskurs der Moderne“ haben müsste.<sup>52</sup>

Es bleibt schließlich die Frage nach der Motivation der Theologie, sich als engagiert zu begreifen und entsprechend über den geschlossenen Rahmen des nur Akademischen einzubringen. Dass der Glaube engagiert zu sein habe, wenn er sich nicht selbst missverstehen wollte, ist bereits betont worden. Doch dieses Manöver von der *fides* umweglos auf die *theologia* zu übertragen, gliche einem Fehlschluss; denn die wissenschaftliche Theologie als solche begibt sich nicht notwendig in einen Widerspruch, wenn sie das Engagement anderen überließe. Dass dieses implizit-latente Desengagement dennoch unbefriedigend bleibt,

---

51 Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur* [2004], München 32007, 256f.

52 Der letzte Abschnitt ist bewusst mit Habermas-Anspielungen durchsetzt, um die – nicht ganz unproblematische – Analogie zwischen der Übertragung von religiösen Gehalten und ihrer theologischen Begleitung in ihr nicht-religiöses bzw. untheologisches Pendant (verbunden mit der Frage nach dem verantwortlichen Subjekt der Übersetzung) hervorzuheben; vgl. Jürgen HABERMAS, „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger“, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 119–154.

lässt sich auf zwei unterschiedlichen Wegen darlegen: Entweder versteht sich die Theologie klassisch als eine „Funktion der Kirche“ und damit als in der Verantwortung für den Glauben stehend, an dem sie teilnimmt und zu dem sie sich selbst bekennt; oder aber sie begreift sich zumindest als eine intellektuelle Stimme innerhalb der öffentlichen Sphäre neben anderen Partizipanten aus Kultur, Politik und Philosophie, ohne ihre akademische Berechtigung an die praktische Teilnahme an einer Glaubenspraxis zu koppeln. Offensichtlich trifft der Vorwurf des Selbstwiderspruchs einer nicht-engagierten Theologie nur zu, wenn man die erste Variante vertritt. Ohne in Abrede zu stellen, dass eine Theologie, die sich auf die Diagnostik und Interpretation religiöser Sprachspiele beschränkt, ebenso engagiert wird auftreten können, bleibt die Frage, ob es sich um jenen Einsatz handelt, der sich der Hoffnung zwischen Verheißung und Ekstase verdankt. Ich werde diese Frage offen lassen; sollte man sie verneinen, trifft das Folgende nur für eine Theologie zu, die eine stricte Abkapslung vom Glauben, dem sich nachdenkt, ablehnt.

### 3.2 Die Hoffnung der Politischen Theologie

Es geht folglich nicht um irgendein Engagement, sondern um jenes, das sich wesentlich dem Glauben verdankt. Nun bin ich nicht der einzige, der das so sieht, zumal es prominente Varianten jenes Engagements gibt – oder gab. Gegen die Trennung von Welt und Reich Gottes intervenierte Jürgen Moltmann in seiner *Theologie der Hoffnung* vor genau 50 Jahren. Zu oft hatten, so sein Eindruck, Theologie und Kirche der ‚feindlichen‘ Welt den Rücken gekehrt, um die Welt zum „Wartezimmer für das Reich Gottes“ zu degradieren.<sup>53</sup> Doch nach dem Zeitalter der Liebe (Mittelalter [sic !]) und einer Ära des Glaubens (Reformation) sei nun die neuzeitliche Epoche der Hoffnung angebrochen, in der das Unbedingte im Bedingten – in der Befreiung, der Gerechtigkeit, dem Frieden – gesucht werde.<sup>54</sup>

In dieselbe Zeit fällt Dorothee Sölles Kritik daran, das Evangelium zu entpolitisieren. Entsprechend weist sie es als einen „Irrglaube“ ab, theologisch relevante Sätze rein theologisch zu verstehen, die politischen Konsequenzen daraus aber nicht ziehen zu wollen.<sup>55</sup> Die Anknüpfung an die Sprache Jesu bringe es hingegen

<sup>53</sup> Jürgen MOLTSMANN, „Ethik der Hoffnung: Widerstand und Antizipation“, in: ders., *Politische Theologie – politische Ethik*, München / Mainz 1984, 162–165, 162.

<sup>54</sup> So in „Was ist und was will ‚Politische Theologie?‘“, in: ebd., 152–155, 154.

<sup>55</sup> Siehe Dorothee SÖLLE, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann* [1971], Stuttgart, erweiterte Neuauflage 1982, 41, 44, 61f.

mit sich, die politische Relevanz des Evangeliums aufzudecken, wohingegen sich dessen Entpolitisierung der fahrlässigen Ersetzung Jesu Sprache durch kerygmatische Verfestigungen verdanke.<sup>56</sup>

Was wir hier vor uns haben, ist als „Politische Theologie“ in die neuere Kirchengeschichte eingegangen.<sup>57</sup> Bei aller Wertschätzung für ihr Anliegen sind es gerade Moltmann und Sölle, die die Grenzen jenes Programms dokumentieren. Während Moltmann – ich schematisiere hier bewusst – in fast katholischem Gestus den Menschen zum Mitarbeiter Gottes erklärt,<sup>58</sup> geht Sölle soweit, den Mensch zum Stellvertreter des ohnmächtigen Gottes zu promovieren.<sup>59</sup> Als theologische Gegenbesetzung ist das durchaus verständlich: Beide, Moltmann und Sölle, wenden sich im Plädoyer für ein theologisches Engagement gegen den abstrakten Formalismus, den sie im Werk ihrer Lehrer erkennen. Ein Verhältnis zur Welt, gerade indem man sie theologisch verantwortend verändern will, hätten die meisten Vertreter der Dialektischen und Hermeneutischen Theologie kaum entwickelt. Der programmatische Individualismus der Existenzphilosophie habe jene Autoren daran gehindert, politisch-sozial zu denken, und im Gegenzug dazu veranlasst, genau darin sogleich die Gefahr zu erkennen, das Evangelium zu einem quasi-sozialistischen Manifest umzudeuten.<sup>60</sup> Entsprechend sei eine existentielle Interpretation, so Sölle weiter, zu einer Politischen Theologie fortzuschreiben.<sup>61</sup>

---

56 Vgl. ebd., 44; auch John Howard YODER, *The Politics of Jesus. Vicit Agnus Noster*. Second edition, Grand Rapids / Cambridge (1972) 1994, bes. Kap. 8: „Christ and Power“; ders., „The Political Axioms of the Sermon on the Mount“, in: ders., *The Original Revolution. Essays on Christian Pacifism*. New Foreword by Mark Thiessen Nation, Scottsdale PN / Waterloo, ON 1971, 34–51.

57 Schon SÖLLE selbst meint im Rückblick, die „Politische Theologie“ gehöre der Kirchengeschichte an; sie sei „ein zu vorsichtiger, zu formaler, zu mehrdeutiger Begriff“, sodass heute besser von einer „Theologie der Befreiung“ zu sprechen sei; „Bultmann und die Politische Theologie“, in: dies., *Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte*, Stuttgart 1987, 137–148, 145.

58 Vgl. Jürgen MOLTMANN, „Ethik der Hoffnung: Widerstand und Antizipation“, 164; die Wendung *cooperator Dei* kann bekanntlich auch gut lutherisch gemeint sein, doch stets mit der Qualifikation, die Mitarbeiterschaft sei eine verdankte und von Gott ermöglichte. Das sieht Moltmann zwar genauso, doch die Akzente sind in seinen Schriften der 1950er und -60er anders gesetzt.

59 Dazu Dorothee SÖLLE, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*, Stuttgart, um ein Nachwort erweiterte Neuauflage 1982, 148 und 161.

60 So Dorothee SÖLLE, *Politische Theologie*, 56 und 61f.

61 Siehe ebd., Kap. 1. – Jedoch sind Differenzierungen in dieser kritischen Diagnose vorzunehmen: Zum einen bildete die damalige „Politische Theologie“ keine Einheit; schon Sölle kann Moltmann dafür kritisieren, dass bei ihm die Apokalyptik zu einer Mythologie umfunktionierte werde (so ebd., 57). Zum anderen orientierte sich die obige Reserve stark am frühen Barth sowie an Bultmann und Gogarten, deren Kultur(protestantismus)kritik tatsächlich eine erhebliche

Doch dieses politisch-theologische Programm der Befreiung steht nun in Gefahr, strukturell genau denselben Fehler wie sein Gegenüber zu begehen: Während Bultmann samt einiger seiner Nachfolger das *Hoffen ohne die Hoffnung*, die Ekstase ohne die verheißene Zukunft bedenken, zieht die Politische Theologie den Verdacht auf sich, eigenhändig an der Realisierung der göttlichen Verheißungen zu arbeiten, *ohne dem ekstatischen Modus des Hoffens* nachzugehen. Im einen Fall zeichnet sich eine Weltflucht ab, weil sie keine wirkliche Zukunft, nur noch das Eschaton im Augenblick kennt.<sup>62</sup> Im anderen Fall aber dominiert die vergegenständlichende Hoffnung, *dass* etwas der Fall sein werde. Die Aussagen über die futurische Hoffnung fallen dann aber wieder auf das zurück, was als ‚Propositionalisierung‘ abgewiesen worden ist (s. Abschnitt 2.1.). Soweit die Diagnose – wie aber sieht die Therapie aus?

Vielleicht sollten wir uns die Frage vorlegen, welchem Moment in der Architektur der Hoffnung der Primat zukommt und welche Form der Ekstase die grundlegende ist? Ist es die *extern-temporale*, die die Spaltung zeitlich denkt – Jetzt und Dann? Oder ist es die *intern-theologische*, die den Glaubenden von Gottes Zukunft her öffnet – das uns Unmögliche und allein Gott Mögliche? So zu fragen, heißt, sich für die zweite Option zu entscheiden. Nicht weil es sich irgendwann verwirklichende Verheißungen gibt, hofft der Glaubende in Ekstase – dies mündete nur in neue Entmythologisierungen der stets auslegungsbedürftigen Verheißungen. Umgekehrt: Weil der Glaubende gespalten wird in den alten und neuen Menschen, kann es die Verheißung einer wirklichen Zukunft geben. Nicht also weil die Gottesherrschaft aussteht, hofft der Mensch auf ein „neues Jerusalem“, sondern weil der Glaubende durch den Glauben sich selbst und alles andere *als* Herrschaft Gottes versteht, wird ihm etwas zur Verheißung. Verheißungen sind demnach nicht einfach autarke Gebilde, sondern werden, was sie sind, durch das Hoffen auf sie. Sie sind keine für sich bestehenden

---

Distanz zu Fragestellungen schuf, wie sie Sölle und Moltmann eingebracht haben; vgl. etwa Friedrich GOGARTEN, „Die Krisis der Kultur“ [1920], in: *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 2: Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten – Eduard Thurneysen*, hrsg. von Jürgen MOLTMANN, München 1963, 101–121. Es gab aber durchaus Stimmen, die anders als Autoren wie Bultmann politisch-theologisch dachten, sowohl vor 1945 (z. B. Emil BRUNNER, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, Zürich 1943, bes. Kap. 10 und 20) wie nach 1945 (etwa der ‚linke‘ Barthianismus oder – für die Hermeneutische Theologie im engeren Sinn – Gerhard EBELING; siehe u. a. „Theologie und Wirklichkeit“ [1956], in: ders., *Wort und Glaube*, Tübingen 1962, 192–202; ders., „Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus“ [1963], in: ders., *Wort und Glaube. Zweiter Band: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen 1969, 372–395).

<sup>62</sup> Als Beispiel kann die Schlusspassage von Rudolf BULTMANNs *Geschichte und Eschatologie* (Tübingen 1958) dienen: „Jeder Augenblick ist ein eschatologischer. Du mußt ihn erwecken!“ (184).

Sachverhalte, verdanken sie sich doch erst der hoffenden Bezugnahme auf sie. Verheißungen im Sinne der Hoffnung, die sich wahrhaft auf Künftiges richtet, setzt demnach einen Kontext des Hoffens voraus, der sich nicht schon den erhofften Tatsachen jener Zukunft verdanken kann; denn jene Fakten gründen bereits im kontrafaktischen Akt des Hoffens als einer Weise, in der Welt zu sein. Die zeitlich-realistische Hoffnung der/als Verheißung ist folglich allein möglich, insofern ihm ein modal-hermeneutischer Akt des Hoffens vorausgeht. Oder wiederum prägnant und zugespitzt formuliert: Verheißungen sind ein durch das Hoffen auf sie *qualifiziertes Interpretament*, der Akt des Hoffens aber das eschatologische *Implikat der Verheißung*.<sup>63</sup>

### 3.3 Hoffnung – das nie Fertige des Glaubens

Wie aber gelangen wir von hier endlich zur Praxis? Ich würde sagen: Wir sind schon mittendrin! Im Duett von Verheißung und Ekstase ist jener Nullpunkt reiner Kontemplation überwunden, sodass das Desengagement von Glaube, Kirche und Theologie als das hervortritt, was es ist: ein Selbstwiderspruch. Wer sich *selbst* nicht mehr allein durch weltliche Bestimmungen versteht, sondern als Geschöpf Gottes, wird darauf hoffen, das Leben vor Gott in Verantwortung für andere und sich und zugleich in Übereinstimmung mit anderen und sich führen zu können – und wird gegen den Zwang zum Unauthentischen kämpfen. Wer seine Mitmenschen *als* Nächste erkennt und anerkennt, wird darauf hoffen, dass ihre Gleichheit *vor Gott* auch eine Gerechtigkeit *für sie in der Welt* ermöglicht – und kann nicht zusehen, wie die Ungleichheit unter Völkern und Geschlechtern manifest wird. Und wer die „Wirklichkeiten, in denen wir leben“, als Facetten von Gottes guter Schöpfung wahrnimmt, wird sich ‚hoffentlich‘ ihrer verpflichtet fühlen – und sich dafür einsetzen, dass der *shalom* nicht nur im „neuen Jerusalem“, sondern auch in Neubrandenburg, New York und vielleicht sogar in Neuen-dettelsau Einzug erhält.

Die Einwände gegen diese Mahnung, die eigentlich eine Erinnerung ist, liegen auf der Hand: immer noch zu vage, viel zu idealistisch in den Zielen und zu pastoral im Ton. Ich selbst teile diese Bedenken. Sie sind Ausdruck der dann ganz konkreten praktischen, dogmatischen und wohl auch ideenpolitischen Schwierigkeiten, die Hoffnung als Leitthema für die Theologie zurückzugewinnen. Nun ging es mir nicht primär um die inhaltliche Ausrichtung einer engagierten

---

<sup>63</sup> Daher gilt: *spes quaerens intellectum – spero ut intelligam*; dazu schon Jürgen MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung*, 28.

Theologie, sondern um ihre ‚Grundlegung‘, d. h. ihre motivationalen (Hinter) Gründe: Sie versteht die *Hoffnung als das nie Fertige des Glaubens und klärt jene produktive Unzufriedenheit des Glaubens durch die kreative Ekstase der Hoffnung.*

Was jedoch erwartet uns, wenn alle Hoffnungen an ihr Ende gelangt sind, gerade weil sie sich erfüllt haben? Ist die zur Ruhe gekommene Hoffnung nicht das Sterbebett des nun hoffnungslosen Glaubens? Hier zeichnet sich eine erste Ambivalenz ab, da die Hoffnung als Akt des Hoffens eine effektive Beziehung zur Hoffnung im Sinne des Erhofften unterhält: *you can get it, if you really want!* Dies ist nichts anderes als die Kurzformel für eine „Ökonomie der Hoffnung“, nach der das Hoffen auf  $p$  die Wahrscheinlichkeit, dass  $p$  eintritt, kausal erhöht.<sup>64</sup> Die Hoffnung verbleibt damit nicht nur im Zweideutigen; sie wendet sich ins Tragische, weil sie sich zu untergraben scheint; die Erfüllung als ihr eigenes *telos* kann sie nicht überleben, zumal es keine Hoffnung im *stand-by*-Modus geben wird.

Doch dieses Szenario umfassender Erfüllung, so mag man antworten, entziehe sich einem gesunden Realismus, zumal uns das gewöhnliche Leben die Inkaufnahme der stets offen bleibenden Hoffnungen abverlange. So lesen wir in Max Frischs *Fragebogen* (dessen zweiter Abschnitt dem Hoffnungsthema gilt):

„Keine Revolution hat je die Hoffnung derer, die sie gemacht haben, vollkommen erfüllt; leiten Sie aus dieser Tatsache ab, dass die grosse Hoffnung lächerlich ist, dass Revolution sich erübrigt, dass nur der Hoffnungslose sich Enttäuschungen erspart usw., was erhoffen Sie sich von solcher Ersparnis?“<sup>65</sup>

Neben der Erfahrung der wesentlichen Offenheit der Hoffnung deutet Frisch eine zweite Lesart an, die das Ende der Hoffnung als deren Erfüllung zu umgehen hilft. Selbst die „Ersparnis“ weise uns in eine erneute Hoffnung ein, sodass sich eine Hoffnung gerade dadurch erfüllt, dass sie eine weitere Hoffnung nährt: *regressus spei ad infinitum* – ?

Was an diesem Szenario richtig bleibt, ist die Beobachtung, dass die faktische Nichterfüllung der Hoffnung kaum ausreicht, um das Ende der Hoffnung samt einem Glauben als nur noch ‚toter Option‘ zu meiden. Wir benötigen ein *apriori*-Argument, um jenes Ende abzuwenden – und wir haben dieses Argument bereits: Kommt dem Akt des Hoffens der hermeneutische Primat vor allen Inhalten der Hoffnung zu, steht vor und nach den singulären Erfüllungen des Erhofften das Hoffen als Weise, in der Welt zu sein. Und diese Existenzweise, die im Hoffen das Erhoffte erst als solches qualifiziert, kennt offenbar kein Ende, ist sie

<sup>64</sup> Dazu Luc BOVENS, „The Value of Hope“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 59:3 (1999), 667–681, 671 und 680.

<sup>65</sup> Max FRISCH, *Fragebogen*, Frankfurt a. M. 1972, Frage 21, S. 31.



doch stets auf etwas aus, weil sie „in Hoffnung wider alle Hoffnung“ lebt. Kann man hoffen, wenn man ahnt, dass es keine letzte Erfüllung geben kann? Wer dies bejaht, stößt auf eine zweite, gesteigerte Ambivalenz; denn nun gilt die wesentliche Nichterfüllung des Hoffens als die Bedingung der Möglichkeit der Hoffnung, die das nie Fertige des Glaubens bleibt.

Und so darf der ‚heilsame Syllogismus der engagierten Theologie‘ wie folgt zusammengefasst werden:

- Das Hoffen lässt den Glauben ekstatisch werden;
- Der ekstatische Glaube entspricht dadurch den Dingen gerade nicht;
- In dieser Nicht-Entsprechung wird alles neu verstanden – als Verheißung;
- Weil es Verheißungen gibt, gibt es Hoffnung in und für die Zeit;
- Und in dieser Zeit engagiert sich der Glaube – aus Not-Wendigkeit.

Die engagierte Theologie stellt die Hoffnung folglich ins Zentrum – und umgekehrt: Wo die Hoffnung zentral wird, ist eine engagierte Theologie nicht weit. Das Etikett einer ‚engagierten Theologie‘ steht somit *nicht* für ein neues Programm, weil es sensibel macht für das, was die Theologie *schon immer* sein müsste: nicht (nur) bei sich, sondern außer sich und ver-rückt sein. Und so hoffe ich nun, dass zu spüren war, dass dieser Aufsatz nicht nur von einer engagierten Theologie sprach, sondern selbst ein Exemplar von ihr ist.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Für aufschlussreiche Gespräche und wichtige Hinweise habe ich Annett Baumgärtel, Philipp David, Hannah Fissenebert, Hartmut Rosenau, Johannes Zachhuber und Kinga Zeller zu danken.